

1

Corpo e catástrofe na contemporaneidade

1.1

O irrepresentável: desafio clínico e paradigma contemporâneo

A modernidade, campo e época do surgimento da psicanálise traz o contexto da repressão e do conflito. Instituições repressoras marcaram seu poder sobre o corpo e para este corpo sujeitado construiu-se um sujeito fechado em si, vigiado por todos os cantos para que tomasse para si as doenças do mundo. No processo de construção do sujeito moderno, a lógica cartesiana e a cultura da razão gera um núcleo-sujeito, no labirinto da dúvida e dos meandros da linguagem, fazendo com que o corpo surja como sintoma na cena moderna.

A análise foucaultiana da modernidade, com o objetivo de revelar a produção de uma “biopolítica” (Foucault, M., 1992), de uma relação de regulação do corpo, demonstra as produções de relações com o corpo de forma positiva, e não apenas negativa. Trata-se, portanto, não apenas um poder que impede e cerceia, porém se exerce sobre as forças da vida, em função da gestão da vida. Trazendo a crítica à psicanálise como produtora de poder sobre a vida, um poder de produção de interioridade, o autor traz a este saber seu caráter político, sua corporeidade enquanto produção de uma relação com o corpo. Organizado pela via da hermenêutica, Foucault (1990) define o período moderno através do pensamento da “representação clássica”, onde a busca pelo significado, conhecimento da vida através da significação e do requerimento da identidade do conceito tem como pré-condição o modo identitário do sujeito como condição de possibilidade para o conhecimento das coisas. As linhas de força identitárias, produção de um funcionamento socioeconômico, implicam então práticas de poder e práticas discursivas de uma sociedade disciplinar, onde o comando se exerce através de várias instituições sociais, de acordo com o respectivo código moral (Foucault, M., 1992, p.173). Assim sendo, as práticas de si não serão analisadas, segundo os principais autores modernos, em uma perspectiva crítica, como produções de “poder-saber” no interior da família, da escola, das

fábricas, etc. O pensamento moderno da representação caracteriza o sujeito como produto exclusivo das relações paradigmáticas do contexto disciplinar.

A partir desta perspectiva crítica influenciada por Foucault, vemos o surgimento da Psicanálise e práticas clínicas como contextualizadas em uma época e engendradas nas práticas de poder-saber vigentes. A interioridade naturalizada pelo discurso psicanalítico é, desta maneira, instrumento de análise de processos de subjetivação, produtores e produzidos, e que evidenciam uma relação com o corpo organizada em uma biopolítica de saúde e doença. Assim, torna-se possível localizar, na cena de cada um, personagens e qualidades, afetos e intensidades, que se sustentam nos modos de subjetivação e nas forças de constituição disponíveis em um dado contexto.

Se a metapsicologia surge no âmbito da identidade, da consciência e da linguagem, ela contém em si suas forças correspondentes e avessas, seus revezes dicotômicos, e traz a tona os problemas da inconsciência, da perda da identidade e seu horror, seu silêncio. É assim que, no contexto da representação, surge o problema da irrepresentabilidade, do inominável, como desafio clínico e paradigma pós-moderno. Às voltas com os problemas que geramos, o desafio está na reconstrução de nós mesmos, nos ônus e meandros de uma relação com o corpo de interiorização e privatização da existência. Apesar da procura pela “escuta” da singularidade e do caso a caso, a clínica traz seu revés de categorização e estruturação, cega por ver demais, por estar perdida na profundidade de um sujeito da qual ela mesma fez seu poço e da qual reclama agora suas dificuldades.

Na mesma linha de pensamento, Deleuze (1988) traz à análise da modernidade, através de uma crítica ao pensamento da representação, a questão da diferença. A identidade não permitiria pensar a singularidade; remetendo-a a uma referência determinada, não afirmaria o caráter livre e incomparável da diferença pura, da singularidade enquanto algo de novo e irruptivo.

Seguindo a crítica Nietzscheana da cultura ocidental moderna constituída a partir de ideias platônicas¹, o pensamento da representação remete-nos à constituição mediada pela rede das idéias, e marca a ausência de uma cultura baseada na experiência de relação com os objetos, imediata. A cultura do processo, da relação

¹ Deleuze, 1969: “O platonismo funda assim todo o domínio que a filosofia reconhecerá como seu: o domínio da representação preenchido pelas cópias-ícones e definido não em uma relação extrínseca a um objeto, mas numa relação intrínseca ao modelo ou fundamento” (p. 264)

com o tempo da experiência, seria oposta à constituição moderna que se estende à contemporaneidade.² No entanto, o contemporâneo parece estar em crise com a noção platônica, com a cultura da verdade, em movimentos irruptivos, configurando-se como sintoma mesmo desta:

A contemporaneidade, império dos simulacros: recalçados durante tanto tempo pelo despotismo da pretensão e do absoluto, escapam de seu desterro, declaram sua rebelião e não cessam mais de se manifestar, peculiarmente configurados segundo os novos suportes computacionais e digitais, a internet, a arte, as mídias de um modo geral. Sob este ponto de vista, Platão enlouqueceria. Os rebentos mais desavisados pisam sobre cacos pontiagudos e numerosos, restos de um espelho fraturado. Envoltos em uma vaga pungente, parecem não saber lidar com a diferença e a multiplicidade incontornáveis, tão afeitos que eram (ou são) à ordem do uno. As consequências são evidentes e se atualizam em *fogs* de toda espécie: niilismos profundos, radicalismos, o terrível vale-tudo.” (Carvalho Salles, A., 1992, p. 16)

O niilismo, os radicalismos, o vale-tudo: corpos da cultura que comparecem à clínica contemporânea, para denunciar o vazio da verdade original e sua futilidade, perdidos em meio à invasão dos simulacros. Retorno de algo rechaçado, o corpo agora surge como sintoma e como campo do inominável, afirmando-se em sua ausência, corpo e fala vazios de significação, como campo enigmático e resistente ao simbólico, que nada esconde ou revela.

Assim, o corpo, em seu revés, nos parece o principal campo de práticas de saber-poder, o principal caminho de resistência. A potência da vida que afirma ou nega as forças que o regem, tal como nos mostra Nietzsche em sua crítica da cultura (Wotling, 1999), insiste em sua procura pela própria vida, pela superação de si e de seus engendramentos. Dimensão do inapreensível, campo da experiência, o corpo contém forças não-apropriadas, sensíveis, mesmo quando ignora sua sensibilidade (porque tudo que sabe é apenas simulacro que se desdobra em diversos níveis, sem correspondência de representação, interpretação ou verdade).

A cultura ocidental apresenta-se em seus valores enquanto cultura universal, baseados em realidades pretensamente inteligíveis, sobre a lógica da razão e da verdade. Miragens confundidas com paisagens de um lugar que não existe, esta

² Como em Luís Fuganti, no texto Saúde, Desejo e Pensamento: “Escolhemos simultaneamente, como ponto de referência e centro de um combate, focalizar alguns aspectos da obra platônica que colaboraram decisivamente para a solidificação de um modo de viver e de pensar calcado na moral, na lei, na razão e no Estado. Esse estilo de vida aliado a inovações (...) ainda é, e cada vez mais, o dos nossos contemporâneos” (2008, p.19)

mesma cultura parece estar vivendo as consequências de sua busca impossível: a angústia pela insuficiência das palavras, a descoberta de que o poço é aberto, abre para outras tocas, outros caminhos, chegando a lugar nenhum. O peso da ilusão da verdade e a recusa de afirmação da vida em seus caminhos eternos e infinitos, meandros confusos para uma razão ordenadora, parece trazer uma crise destes mesmos valores, gerando uma cultura de niilismo (negação de todos os valores) como já apontava a análise nietzschiana. Em Assim falava Zaratustra, a crítica da cultura da interioridade marca a falência e o declínio característicos da modernidade:

Tu dizes «eu» e orgulhas-te desta palavra. Mas há qualquer coisa de maior, em que te recusas a acreditar, é o teu corpo e a sua grande razão; ele não diz Eu, mas procede como Eu. Aquilo que a inteligência pressente, aquilo que o espírito reconhece nunca em si tem o seu fim. Mas a inteligência e o espírito queriam convencer-te que são o fim de todas as coisas; tal é a sua soberba. Inteligência e espírito não passam de instrumentos e de brinquedos; o Em si está situado para além deles. O Em si informa-se também pelos olhos dos sentidos, ouve também pelos ouvidos do espírito. O Em si está sempre à escuta, alerta; compara, submete; conquista, destrói. Reina, e é também soberano do Eu. Por detrás dos teus pensamentos e dos teus sentimentos, meu irmão, há um senhor poderoso, um sábio desconhecido: chama-se o Em si. Habita no teu corpo, é o teu corpo. Há mais razão no teu corpo do que na própria essência da tua sabedoria. E quem sabe por que é que o teu corpo necessita da essência da tua sabedoria? (Nietzsche, 1999, p. 22)

Em contrapartida, referindo-se ao corpo em sua potência de vida, e não ao organismo e às organizações de poder-saber sobre o corpo (Deleuze, 1988), a corporeidade define-se na prática clínica pela sua relação com o novo, com o que é sentido como real e vivo, ou com o morto e adoecido no sentido das intensidades e afetos. É o que irrompe como inominável e fugidio, o que impera como fuga e resistência ao mesmo tempo em que, no contexto da modernidade, está configurado como interioridade e **enclausuramento em si**.

O corpo afirma-se na presença ou na ausência, e chega na clínica como sintoma de si, como avesso da não sujeição. O adoecimento afirma-se como vazio identitário e traz consigo a impossibilidade de viver. Ao contrário de uma relação com a lei, com as práticas de saber-poder, o sujeito debate-se com sua ausência de limites, com sua não-relação impossível.

Delimitar os limites do corpo, portanto, é também questionar de que noção de corpo estamos tratando. Que corpo é este que é tão falado, tão “vivenciado” (e muitas vezes por isso mesmo ignorado) nas psicoterapias corporais? A delimitação deste

corpo parece ser apenas o outro lado da cisão, pois seria dissociar o corpo do sentido, buscando sua “fala”, fala esta ligada à representação.

1.2

O corpo mudo: a perda da experiência compartilhada (*Erfahrung*) e da corporeidade da narrativa

Pensar a corporeidade, e procurar pensá-la por outro viés que não o da representação, conforme apresentado, não significa prescindir da dimensão narrativa desta corporeidade.

No entanto, se a corporeidade remete a relações e proto-relações intensivas, isso remete-nos ao fato de que a corporeidade refere-se a uma certa noção de experiência subjetiva. O desafio seria então pensar esta noção de experiência intensiva articulando-o com uma dada linguagem, que não seria representacional nem a linguagem no sentido clássico do termo. O termo ‘linguagem’, por isso mesmo, torna-se inadequado, pois este tipo de experiência não se refere a uma comunicação “a um outro”, no sentido de que a experiência seja individual e torne-se ao enunciar-se ou a ser enunciada, coletiva.

Mesmo que esta dimensão intensiva possa servir de caminho para o nascimento da linguagem, a primeira não prescinde da segunda, mas a segunda prescinde da primeira. Portanto, a experiência intensiva é primeira, e não está conectada a uma individualidade nem à identidade.

A corporeidade seria, assim, o processo pelo qual esta experiência intensiva torna-se narrativa, torna-se corpo, torna-se texto e história. Porém, essa história não tem uma rede de interpretações que remetem a uma verdade original, mas modulações de intensidades qualitativas, redes, cuja tendência é o externalizar-se, o engendrar-se, em movimentos de subjetivação como uma dobra do fora ³.

³ Referência ao termo de Deleuze, Em “A Dobra, Leibniz e o Barroco”, (1990). O conceito deleuziano de dobra é uma importante ferramenta para pensar a experiência subjetiva contemporânea, pois exprime tanto o território subjetivo como os processos de produção deste território em um dado contexto socio-histórico. A noção de indivíduo, portanto, traduz uma certa captura da subjetividade em relação a certo sistema de códigos da produção capitalista, diferente em outros contextos. A subjetivação constitui “um modo intensivo e não um sujeito pessoal” (p.135), traduz um modo singular pelo qual se produz a flexão ou a curvatura de um certo tipo de relação de forças, dobrando as forças que a atravessam em um dado sentido particular, em uma dada relação consigo e com o mundo.

Através de forças produtoras de subjetividade, forças do fora, algo torna-se subjetivo de um certo modo, em um certo jogo de forças, e elas se organizam e desorganizam de acordo com estas. Pensar essa relação de forças, forças intensivas e como elas se engendram em corporeidade na clínica, nos ajudará a investigar como a clínica, enquanto campo de construção de corpos e de corporeidade, pode engendrar relações de subjetividade, potencializar novas produções singulares e irruptiva de forças potencializadoras da vida.

Uma clínica que visa propor novas relações, novas corporeidades, visa deixar emergir uma narrativa que derive desta experiência, para além da dicotomia interno e externo, dimensão de criação. Seria um contar diferenciado, um contar dos corpos que se corporificam e que descrevem um arquipélago da experiência. Com ou sem palavras, este contar nada traz da dimensão de significante-significado, nem a um conteúdo original, seja de fantasia ou idéia.

Formular um conceito de experiência que parta da dimensão afetiva não significa desconsiderar a narrativa desta experiência. No entanto, como seria este contar, se ele não pretende significar, ou dizer a verdade de um sujeito, uma vez que a verdade foi posta em crise? Narrar a partir da experiência - arte de expressão que dá acesso à experiência - não implica a pretensão de exprimi-la inteiramente. Se a experiência excede à narrativa, esta última deve ser capaz muito mais de modulá-la, de acompanhá-la, ao invés de torná-la estanque ou interpretá-la. E se a experiência não está encerrada em um eu, sendo comum em si mesma, como seria uma narrativa que fosse também aberta, que não excluísse o outro e nem se separasse do que está em torno, ao mesmo tempo em que permite diferenciação? Estes questionamentos partem de outras reflexões ressonantes. Na narrativa tradicional, diz W. Benjamin, “Quem escuta uma história está em companhia do narrador; mesmo quem lê partilha dessa companhia.” (Benjamin, 1985, p.8) A partir disto, nos perguntamos: como obter uma narração partilhada? Se nos ativermos na significação, este problema não será resolvido. Se algum paciente como quem lê um romance, como quem está diante de algo que, ou não lhe diz respeito ou não se diferencia de sua experiência pessoal, estaremos paralisados diante da catástrofe, impotentes e inertes.

O que carrega o contar? Ou melhor, de que ele depende, em que fonte vai beber, e porque temos nos tornado tão surdos ao contar — ou são seus ecos que estão mudos? Este problema tão caro a W. Benjamin (1985) funciona como um disparador

para que possamos pensar o contar imerso em uma certa *experiência (erfahrung)*. Encantado pelas grandes e pequeninas histórias, das mais imponentes às mais cotidianas, das mais lembradas às mais esquecidas, Benjamin situa seu diagnóstico da “perda da experiência” a fim de pensar um meio de reconstruir sua transmissibilidade perante a individualização e a psicologização da experiência na modernidade, constituindo uma outra modalidade de experiência (*erlebnis*). O dizer de Benjamin sobre a experiência perdida, unido ao seu sofrimento perante a “impossibilidade de contar”, faz com que debruçemos sobre este problema tão fundamental à vida. Se há vida, há experiência_ e se a experiência é vida, ela nunca pode ser individual: pois sua aparente individualização é efeito de um empobrecimento, mas não de uma mudança em sua natureza.

Para compreender primeiramente as duas noções benjaminianas, temos a experiência coletiva, ou a experiência por excelência, transmissível, e a experiência individual, redução da experiência por sua subjetivação excessiva, que representa uma perda com relação à primeira. Jeanne Marie Gagnebin (1985) esquematiza as condições para a existência da *Erfahrung*, experiência coletiva, no caso da narrativa tradicional, contrastando-a com a *Erlebnis*, a experiência individualizada, interiorizada, surgida na sociedade capitalista. As principais características da *Erfahrung* se definem como: 1) a experiência deve ser comum entre narrador e ouvinte; 2) há comunidade entre vida e palavra, antes garantida pela sociedade pré-capitalista; 3) a experiência possui uma dimensão prática, transmitindo uma “sapiência prática” útil à vida cotidiana. (Gagnebin, in Benjamin, 1985, p.10).

Em relação à *Erfahrung*, a *Erlebnis* constitui uma perda (idem, p.9): colocando estas duas formas de experiência, Benjamin encontra em uma algo que não comparece mais em outra. Seu aspecto coletivo foi *destruído*, mas esta destruição não tem apenas um caráter negativo. A destruição fez com que essa cisão entre a experiência e o contar se tornasse explícita, abrindo outros caminhos, outras formas narrativas. Pensando no conceito de barbárie, do texto “Experiência e Pobreza” (Benjamin, 1985), vemos que as narrativas contemporâneas, que segundo Benjamin são herdeiras das grandes narrativas - das lendas, das fábulas, dos mitos e dos contos de fadas - não pretendem saudosamente voltar a elas. As condições materiais dessa experiência não são mais as mesmas.

A barbárie, segundo Benjamin (1985), torna a pobreza de experiência algo de toda a humanidade, partindo dela para começar de novo: rompendo com a privacidade, se não pode tornar a experiência coletiva como antes, torna coletiva sua escassez. Através da escassez das palavras, outros sons são evocados para falar dos novos horrores, todo o maquinário que nos tornou solitários começa a engendrar artifícios de comunicação. Como se da grande sucata de nossas vivências privadas surgissem novas máquinas de linguagem que tentam, ao menos, dizer desta pobreza. Para Benjamin, esses narradores contemporâneos, ou escritores como Proust, Kafka são como os “catadores de lixo” que procuram juntar os cacos (Gagnebin in: Benjamin, 1985, p.9) Transformadores, neste ponto seriam mais fiéis aos narradores tradicionais, dirá Benjamin, do que os que procuram ignorar a pobreza de experiências tentando lidar com as vivências vividas. Assim como os comentários da “Halacha”, (p.10) que contém os textos sagrados do judaísmo, que - parecendo enriquecê-los - se voltam contra eles, pois já denunciam sua impossibilidade de autoridade única: o sentido original foi totalmente corrompido.

De certa forma, conforme Benjamin (1985), individualizar a experiência foi uma saída encontrada pela cultura para lidar com a mudança que radicalizou as formas de pensar da época, mas que ao mesmo tempo exigiu transmutações equivalentes na linguagem para garantir a transmissão desta radicalidade mesma.

Essas tendências que reconstróem um universo em meio às incertezas a partir do esfacelamento da tradição, são mais fiéis ao seu legado do que aquelas que tentam recriar o calor de uma experiência” coletiva “a partir das vivências vividas isoladas (*Erlebnis*), pois esta nega a idéia da obra aberta, ou da narrativa aberta. (...) Muitos se acomodaram a ela, aferrando-se à verdade, ou aquilo que eles consideraram como sendo a verdade, com o coração mais pesado ou então mais leve, renunciaram à sua transmissibilidade. (Gagnebin, in Benjamin, 1985).

Se o mundo capitalista torna impossível uma narrativa tradicional baseada em uma memória e uma palavra comuns, em detrimento da construção de uma experiência vivida (*Erlebnis*) acompanhada de novas formas de narratividade, o que Benjamin(1985) coloca, então, é o surgimento destas formas “sintéticas” de narratividade, a partir da perda da consistência da verdade. Esta perda, como vimos com o conceito de barbárie, não possui apenas um caráter negativo: é o indício de uma mudança.

Nesse sentido, se a modernidade se vê diante de formas de contar que colocam em jogo a precariedade da representação, o que vemos na contemporaneidade parece ser um emudecimento ou uma desvinculação completa entre linguagem e vida. Como nos mostra Luis Cláudio Figueiredo:

Na aurora dos tempos modernos, ao mesmo tempo em que o homem podia se reconhecer e apresentar como um centro livre de poder, escolha, decisão e responsabilidade, ele se via diante da tarefa de escolher, decidir, esquematizar, reformar e validar suas ideias e modos de ação sem poder recorrer tranquilamente aos saberes, práticas e autoridades tradicionais (...) Diante da ameaça inevitável de ceticismo, em que tudo é posto em suspenso e em questão e o chão desaparece debaixo dos pés - e das conseqüentes ameaças de desagregação social, física e psíquica - o que abre o volumoso capítulo da guerra, da doença e da loucura escrito pela humanidade da época_ era indispensável que se procurasse, para além das tradições, para lá desses depósitos de conhecimentos tácitos profundamente irraizados, uma nova base para cada um e uma nova base para a vida coletiva; era preciso, contudo, que esta unidade fosse buscada longe da incerteza e das autoridades tradicionais; uma unidade que se apresentasse como indiscutível e obrigatória a todos e a cada um. (...) Eis aí o sujeito proposto como fundamento. (Figueiredo, 2003, p.139)

A experiência subjetiva moderna, enquanto um sujeito estruturado pela relação com a linguagem ou com a lei de uma sociedade, segue a dicotomização, sintoma e funcionamento de uma experiência que se faz traumática porque é constituída por esta fenda mesma de separação entre eu-outro, natureza-cultura, homem-natureza, verdadeiro-falso, corpo e mente. Por este fato mesmo, a catástrofe e o trauma são o ponto de partida e o grande problema da modernidade. Aquilo que fere, corta, separa, é confundido com a humanidade mesma, com a potência da vida atualizada em nós.

Neste sentido, a clínica psicanalítica partirá do problema do trauma, na dúvida que o caracteriza: aconteceu realmente, ou o que aconteceu foi fantasia? A realidade psíquica, sintoma da subjetividade moderna, torna-se paradigma, e a dúvida cartesiana resolve-se na construção de uma interioridade fruto do trauma. Assim, a linguagem como campo de equívoco e embaraço, porque sempre submetida à verdade, torna-se mentira, e a psicanálise resolve esta questão transformando a mentira em verdade. A catástrofe e o trauma, assim, passam a fazer parte da cena interior do sujeito, tornando seu legado a questão do sofrimento e da vida. É assim que, apesar de capturado por mecanismos de saber-poder, ele é silenciado no que diz respeito à sua existência: o corpo **perde sua realidade**, e as relações passam a ser mediadas por representações

em que à realidade corporal substitui-se a realidade das ideias e pensamento. Explicita, sobre essa questão, Luis Cláudio Figueiredo:

Sobre os corpos em suas afecções, em seus padecimentos, em suas paixões e desejos pesava uma dúvida: na medida em que tais fenômenos — irregulados, variados e efêmeros - pareciam resistir aos sistemas de representações claras e distintas, será que deveriam ser tomados como sendo tão reais quanto aquilo que claramente se deixava objetivar? (Figueiredo, 1995, p.150)

A dimensão da catástrofe, portanto, aloja-se no mundo subjetivo como perda da realidade dos corpos, como trauma que se inscreve na experiência mais odierna. O corpo passa a ser apropriado em função desta subjetividade, passa a ter função de profundidade e de fonte desejante, pulsante, e deve ser transformado em subjetividade, deve falar. A ameaça de morte passa a ser uma presença da morte psíquica, morte em que o corpo dolorosamente impõe sua ausência tornando a morte algo infinito, sem delimitações corporais, mas com a exigência de curar-se através desta relação com a representação. O corpo torna-se mentalizado, e a mente, corporificada. (Figueiredo, 1995, p.151)

Seguindo o pensamento sobre a barbárie, segundo Nestrovski e Seligmann, a partir da modernidade a catástrofe deixa de ser um evento grandioso e passa a ser tomada em sua dimensão cotidiana (Nestrovski & Seligmann, 2000, p. 1). O cotidiano está cheio de perigo, de choque. Desde quando as guerras, nos regimes totalitaristas tão recentes, denunciaram o máximo do aviltamento à vida e sua dignidade, falar sobre o inominável tornou-se passível de vulgaridade e blasfêmia, rompendo de forma abrupta e aparentemente irreparável a cadeia aceitável de nossas estruturas sociopolíticas e subjetivas.

A catástrofe traz em si a questão da possibilidade ou não da representação na contemporaneidade, e coloca o trauma como problemática de urgência. "O irrepresentável existe" e, portanto, exige representação ao mesmo tempo em que se afirma sua impossibilidade. Paradoxo contemporâneo, a (im)possibilidade da experiência, como nos colocam os autores ao analisar a virada Freud- Kantiana (Nestrovski & Seligmann, 2000 p. 83) que desmonta e destrói as estruturas subjetivas, tem como consequência uma mudança radical nos processos de subjetivação: nas formas de pensar, elaborar e representar.

A abertura torna-se catástrofe. A subjetividade abre-se ao não-saber sobre si mesma, pois como observa Netrovski, "a característica essencial do trauma é o adiamento ou a incompletude do que se sabe" (2000, p. 9). A abertura à ignorância sobre nós mesmos trouxe a aceitação do absurdo, das guerras civis declaradas e não declaradas à violência que convivemos todos os dias nas grandes cidades, onde pessoas são tratadas como lixo supérfluo, um amontoado de cadáveres. As dores se tornaram mortas porque a morte em si mesma foi rompida, foi deslocada de seu lugar, e com elas o seu caráter histórico. As dores e as histórias estão mudas, tal como nos coloca W. Benjamin nas "Teses Sobre o Conceito de História" (1940), em seu diagnóstico que titularia a problemática contemporânea. Como questão de todos nós, essa questão se faz também clínica, como nos aponta Peixoto Junior:

Daí talvez se possa compreender também o tipo de sofrimento existencial que caracteriza o nosso tempo, no qual se produz um tipo de subjetividade submetida a um estado de comoção psíquica subliminar e constante, fruto da violência que se propagou nessa sociedade em que a política de exceção tornou-se regra. Neste sentido, criar novas formas de viver o comum a partir de múltiplas singularidades, as quais se dispõem radicalmente ao acolhimento estranho, e fundar novos espaços de liberdade em que a singularidade do desejo possa ser afirmada em toda a sua potência de criação, talvez sejam as tarefas de uma nova política que nos permitirá superar a violência traumática que nos tem sido imposta pela contemporaneidade. (Peixoto Junior, 2006, p.71)

Dessa forma, tomamos a irrepresentabilidade como paradigma e problema, de modo a pensar a clínica como campo de afetação: campo onde esta experiência subjetiva se recoloca e muda de estatuto, a fim de ser denúncia e esteio, onde o silêncio possa gritar o sentido mesmo do não-sentido, e onde possa haver espaço para o absurdo escandalizar-se.

Não se trata, no entanto, de criticar a linguagem, destituí-la de capacidade criativa, muito menos de manter a dicotomia moderna (de um lado o sistema representacional ordenador, de outro lado intensidades afetivas criativas). Seria pensar que, a respeito da chamada "clínica de pacientes difíceis" denunciadora da "crise da representação", a afirmação de outra cultura, falar "outra língua", torna-se importante para que não nos percamos no labirinto doloroso dos solipsismos, a fim de construir um conhecimento sensível, uma clínica do sensível que visa retornar à questão do corpo como realidade. Trata-se, assim, não apenas de engendrar uma clínica dos afetos, mas criar condições de possibilidade para que ela possa ser exercida e,

principalmente, para inventar “tecnologias de sensibilidade”, ou o *modus operandi*: técnicas de modulação do incorporal para servir de esteio ao processo de corporeidade.

1.2.1

O indizível: a dimensão ética da experiência

Pensar a experiência subjetiva como mediada pelo sistema representacional, possibilitou a clínica psicanalítica moderna ser campo do conflito, da luta entre as dicotomias, e isto permitiu a institucionalização desta técnica como útil ao sujeito moderno. Campo do sistema repressivo, o aparelho psíquico encenava todas as organizações e funcionamentos de uma concepção político- filosófica de viver, sentir, amar, adoecer. O papel do terapeuta remetia ao campo simbólico da linguagem como meio e método de intervenção, e sua presença era apenas simulacro de algo originalmente “outro”, atualizado porém de outra ordem: o analista sendo a figura que tornava possível a repetição e a possibilidade de outras significações.

Marcada pelos conceitos psicanalíticos de “realidade psíquica” e “trauma” (enquanto evento representado, mas impossível de ser suportado pelo sujeito), a experiência subjetiva moderna dá lugar a uma experiência ainda mais radical, no que diz respeito à experiência subjetiva pós-moderna. A simbolização, antes difícil, se tornou impossível, e o corpo que aparecia como lugar do sintoma psíquico, torna-se sintoma desta impossibilidade.

Faz-se necessário a procura, então, de um outro papel para o terapeuta, diante da impossibilidade da representação. A demanda “fale sobre isso”, método de associação livre, mostra-se insuficiente quando o corpo aparece em sua “vida nua”. Se antes o adoecimento era causado pelo fantasiar, que já marcava uma concepção na vivência subjetiva moderna da busca de uma “vida representável”, agora parece que a dúvida afirma-se em sua radicalidade e torna-se “crença no nada”, vivência marcada pela futilidade, pela ausência de sentido como vazio e perda irreparável.

Diante da questão da “perda da experiência” compartilhada, posta em jogo pela noção benjaminiana de barbárie, pensar a questão da experiência no âmbito da clínica nos coloca diante de um problema eminentemente ético. A clínica torna-se o lugar por excelência onde esta mudança aparece de forma evidente, colocando aquele

que ouve e participa da catástrofe e de seus resultados em uma posição eminentemente histórica. O terapeuta, o analista, torna-se testemunha capaz de oferecer passagem à experiência que, caso não se afirme enquanto tal, corre o risco de encerrar-se em si mesma.

A posição de testemunha inaugura uma condição de mediação da experiência. É a experiência-corpo-terapeuta que tem como função oferecer passagem, trazer à tona o caráter de continuidade à experiência, ao mesmo tempo em que inaugura uma posição de alteridade. Uma alteridade atenta ao cuidado, não de si nem de outrem, mas um “outro” atento à modulação da experiência compartilhável, inaugura uma posição terapêutica exigida pela subjetividade contemporânea que parece reclamar contorno, bordas, e limites flexíveis e imanentes construídos na relação entre eu-outro, dentro-fora, subjetivo-objetivo. Diferente de uma clínica que ausenta o outro, que o aliena para que o discurso possa mostrar-se em seu vazio, a clínica que se pretende sensível toma a experiência enquanto campo político de afecção, a fim de marcar a realidade do corpo, da relação terapêutica enquanto uma relação eminentemente corporal e, portanto, real.

Na análise da clínica contemporânea, Luis Cláudio Figueiredo (2003) define a modernidade caracterizando-a pelo pensamento em forma de dualismos e dicotomias: ordem x caos, cultura x natureza, forças x sentido, corpo x mente. A modernidade é, além disso, fonte da constituição do “sujeito reflexivo”, e de exigências de auto-referência subjetiva e de “falas de si” (p.2). É neste contexto moderno que a exigência de “dar sentido” produz, assim, um não-sentido, um inominável que se constitui como experiência traumática. A subjetividade moderna seria exposta ao traumático, definido pelas “paixões da alma” e pelo campo afetivo da experiência, que caracteriza-se pela aversão às incertezas e é marcada pela passividade do sujeito diante do irrepresentável e a precariedade de seus recursos para a existência neste campo:

No trauma, a vontade do sujeito é submetida à sua sensibilidade, aos seus afetos; se a linguagem dos afetos padece sempre de univocidade, para se falar do trauma não há rigorosamente linguagem alguma disponível. (Figueiredo, 2003, p15)

O traumático, campo das paixões, por outro lado, impõe ao sujeito moderno uma retomada do projeto classificatório, ordenador, mobilizando nele “os mais

poderosos expedientes de separação, de dissociação em que, de um lado o corpo e de outro a mente, devem ser fortalecidos e conhecidos em sua máxima pureza.” (p.15). Uma vez que os saberes da psicologia e a medicina surgiram a serviço do projeto moderno de saber-poder, a psicanálise teria trilhado “ao menos parcialmente, um outro caminho”.

Este caminho, segundo Figueiredo, seria o campo de expressão do sintoma contemporâneo, campo de “análise” de seus principais problemas. Como lugar do afetivo, a angústia da ausência de representação se insere como contexto traumático e reclama cura, reclama passagem sob impulso da vida. A contemporaneidade passa a ser, assim, marcada pela radicalidade da crise representacional, pela morte de “Deus” e da referência à lei, colocando em jogo um funcionamento em que a alteridade parece estar totalmente recusada. No campo clínico, surgem casos de difícil compreensão segundo a técnica clássica, casos em que os dispositivos analíticos parecem chegar a um certo limite de atuação. Irrompe uma lógica subjetivada, em seu “excesso faltoso”, em suas falas vazias, em que a adaptação (e não a inadaptação como antes) parece ser o maior problema. A clínica psicanalítica torna-se o lugar da multiplicidade indisciplinada, trauma, cisão, dissociação e desintegração, equilíbrio instável, lugar dos ataques e do incontrolável, sintomas atualizados em “pacientes difíceis” e “crianças sem limite”, mas que retratam fielmente o funcionamento cultural contemporâneo.

Assim como Figueiredo, outros autores contemporâneos apontam para os impasses clínicos e políticos no manejo de novas formas de adoecimento⁴. A subjetividade não estaria mais “centrada na conflitualidade”, e as análises da clínica na contemporaneidade mostram-se sob o novo aspecto que toma a sintomatologia: o de centramento no corpo. Há, como nos diz Joel Birman (2005), uma *transformação antropológica*, em que ao modelo conflituado da subjetividade polarizada em pulsão e interdição, instintos e lei, substituem-se à procura por psicoterapias baseadas em queixas corporais, e uma valorização por parte dos clínicos “psi” de uma ênfase positiva em relação ao corpo e às sensações. Surgem sintomas eminentemente

⁴ Como vemos na introdução do livro *Polifonias, clínica política e criação*, de diversos autores: “A inspiração inicial para as reflexões aqui tecidas partiu da constatação de que, na contemporaneidade, o exercício da clínica encontra impasses inéditos na lida com as várias formas de funcionamento subjetivo. A crise dos dispositivos “psi” é correlata ao surgimento de sintomatologias que desafiam as técnicas tradicionais de tratamento. Quadros cada vez mais presentes na vida social, como compulsões, o pânico e a depressão, colocam em cheque o modelo clínico fundado no escrutínio da interioridade do sujeito” (Maciel, A, 2005., p.7)

corporais, e especialistas empenham-se para fornecer campo para a discussão do mal-estar corporal contemporâneo. A este “excesso corporal”, segue-se uma sensação de falência simbólica para lidar com esta “intensidade corporal” que leva a um movimento para “descarregar sobre o corpo”. É como se, nos dizeres de Birman, ao invés de um acting-out, nós vivêssemos uma “passagem ao ato” no corpo, diferenciando a questão do adoecimento histórico - característico de uma modalidade de adoecimento corporal na clínica moderna - de uma certa “descarga direta sobre o corpo”, em que não há nenhum tipo de mediação simbólica. Não há nada que represente o mal-estar, que o medie, e o corpo aparece como revés sintomático do inominável.

Testemunhamos um “excesso de excitabilidade” (Birman, 2005, p. 102) que desencadeia problemas de aumento de agressividade até a violência onde preponderam a delinquência e a criminalidade, ou compulsões de variadas formas (toxicomanias ou comportamentos consumistas, alimentares) utilizadas para refrear esse excesso. Como nos aponta o autor citado acima, esta experiência de “perda de domínio de si” nada tem a ver com a concepção analisada no contexto do princípio da clínica psicanalítica freudiana. É algo como uma experiência de despossessão, como que o revés do domínio do reprimido, do contido, do controle excessivo da experiência clínica freudiana. N descrições patológicas, parece haver algo comum que seria a falência do sistema de pensamento, uma “falência da ordem do pensamento que tem como correlato o empobrecimento da linguagem” (Idem, p.105). Há, portanto, uma perda do caráter simbólico da linguagem, de seu caráter metafórico, conferindo às patologias contemporâneas um elemento comum de uma “especialização da experiência”, e uma “perda do potencial temporal”, condenando-nos a um eterno instante, em um corpo de sensações e ações, sem projetos ou utopias. Sem possibilidades de antecipar os acontecimentos, estaríamos expostos a um “trauma continuado” (p.106), de experiências traumáticas cumulativas.

A experiência da dor é uma experiência solipsista, é a experiência de um indivíduo fechado sobre si próprio, não aberto ao outro e à alteridade. A subjetividade contemporânea se caracteriza por estar centrada no mal-estar da dor sem alteridade, enquanto a experiência moderna, época da grande expansão da psicanálise, de Freud a Lacan, foi o momento que interpelávamos e, ao mesmo tempo, que nos interpelava. Então, o que caracteriza, do ponto de vista ético, a subjetividade contemporânea, é a crise da concepção da alteridade, de abertura para o outro, da saída do pólo da dor para o pólo do sofrimento.” (Birman, 2005, p.106)

Diante deste contexto, a posição do analista sofre uma imposição ética ligada à posição frente ao trauma e à sua própria condição de alteridade. Além disso, este problema ético torna-se também estético, na medida em que cabe a ele criar os meios para que os processos criativos da vida sejam mobilizados de forma a possibilitar uma experiência sensível partilhada.

Se tradicionalmente, a clínica psicanalítica parte do problema do trauma a partir da exigência de representação e do aprisionamento da vida em sua visão fantasmática, irreal, a crise da representação parece trazer, à cena clínica psicanalítica atual, uma questão de posicionamento filosófico, ético, estético e histórico.

As exigências do “princípio de realidade”, ou a vida em sua realidade, seriam, para a psicanálise e para o pensamento moderno, traumáticas. Diante do trauma, a posição do analista possibilitaria um alívio dos instintos reprimidos, proporcionar um lugar para os afetos, para que estes possam se organizar. No entanto, ao recorrer à noção de criação na clínica_ exigência estética que se desdobra na posição do analista como testemunha_ vemos uma saída interessante quando este tema é abordado. Se retornarmos à crítica nietzschiana da cultura, a queda dos valores tidos como eternos e universais, a queda da verdade, da representação, e que povoa o mundo de fantasmas, de miragens, de desilusão, ou seja, a crise provocada pela tomada de consciência da falta e insuficiência implícita nos valores da tradição, expressa nossa posição frente a esta situação. Recorrendo às metáforas do camelo, do leão e da criança, Nietzsche (1999) retrata a passagem da situação do homem como um camelo, que aceitava e carregava todos os valores, para a posição do leão, que se revolta contra esses mesmos valores. Todavia, o leão não deve ter a última palavra: ele deve dar lugar à criança, capaz de esquecimento, de recomeçar, de dizer sim ao jogo espontâneo da criação e da vida. Resumo da mensagem do autor, esta parece ser também a posição possível, exigida pelo contemporâneo: dizer sim à vida, ao Instante, que é a nossa participação na eternidade, no Eterno Retorno. Se não somos felizes agora, dificilmente o seremos noutra altura ou noutra lugar. Como nesta bela passagem de *Assim Falou Zaratustra*:

Se, alguma vez, desdobrei por cima de mim céus tranquilos e, com as minhas próprias asas, voei para os meus próprios céus; se, a brincar, nadei para profundas lonjuras de luz e se a minha liberdade adquiriu sabedoria de pássaro – mas a sabedoria da ave reza assim: "Olha! Não há em cima, nem em baixo! Atira-te para um lado e para outro, para a frente, para trás, ó ente ligeiro! Canta! Não fales mais! Não

são todas as palavras feitas para criaturas pesadas? Não mentem todas as palavras a quem seja leve? Canta! Não fales mais!" Oh!, como não haveria eu de aspirar com ardor à eternidade e ao anel nupcial dos anéis... ao anel do Retorno? (...) Ainda nunca encontrei a mulher de quem gostasse de ter filhos, a não ser essa mulher que eu amo: pois eu amo-te, ó Eternidade! Pois eu amo-te, ó Eternidade! (Nietzsche, 1999)

A saída da crise da representabilidade da experiência está presente, também na psicanálise, desde o princípio. Como nos mostra Daniel Kupermann (2005), nas últimas formulações acerca do funcionamento psíquico Freud explicita, a partir do conceito de narcisismo, a questão da criação como reivenção de uma certa experiência subjetiva. A pulsão, como força desterritorizadora a exigir permanentemente trabalho psíquico, adoece caso a expressão criativa não seja encontrada; ensimesmada no circuito fechado do “eu”, sua intensidade seria insuportável e seria apropriada pela instância psíquica do “supereu”, levando à psicopatologia. O *ethos* civilizatório não se sustentaria necessariamente na repressão dos impulsos, mas no impedimento da criação de modos de vida singulares, cabendo à clínica promover processos criativos na subjetividade. (Kupperman, 2005, p.77).

No entanto, como a dimensão afetiva na Psicanálise freudiana é vista como traumática, como a afirmação desta dimensão aponta para uma fonte que advém do desamparo, da morte, da perda, e não da vida, identifica-se claramente como esta concepção sustentará uma atitude e uma estética terapêuticas baseadas na crença na experiência humana enquanto “estado de desamparo”. Esta concepção leva à análise o papel de remeter o sujeito a um estado de desamparo constitucional, original, condição de criação: ou seja, a experiência analítica seria inevitavelmente traumatizante. (Kupermann, 2005, p.78).

A posição do analista, assim, sustenta um estado de intransmissibilidade da experiência. Como resultado, o corpo do analista estaria também ausente: diante da impossibilidade da comunicação, a experiência da catástrofe torna-se muda ou solipsista, perdendo-se em seu caráter histórico na relação terapêutica. A “transferência”, conceito que visa dar conta da relação afetiva analisando-analista, teria como objetivo ajudar a suportar o peso da vida, do desamparo e da separação do sujeito com os objetos, com a natureza, inevitavelmente, e de “responsabilidade exclusiva do analisando” (Kupperman, 2005, p.78). A responsabilização do sujeito, portanto, retira o analista de sua posição ética, estética e histórica enquanto afirmação de alteridade. A criação, não advindo da experiência, perder-se-ia. Diante do trágico,

torna-se possível observar o desenrolar do evento traumático, do absurdo, do terrível, e apenas fazer uma cara de tristeza, lamentando a infelicidade que em nada compete ao analista.

Como consequência do confronto com a exigência ética e com a percepção dos limites da técnica analítica, Kupermann atenta para o surgimento de uma outra perspectiva e posicionamento clínico, configurando o que poderia se chamar de “**clínica do sensível**” (Kupermann, 2005, p. 78). Efeito do encontro, a produção de sentido passa pela afirmação da experiência enquanto eminentemente compartilhada, e é em si, produtora de novos meios de subjetivação.

Parafraseando Winnicott, se “não é possível um bebê existir sozinho”, também não é possível criar no isolamento; o analisando, assim como o analista, não existe fora da perspectiva de uma experiência de jogo, na qual se pode resistir à submissão por meio do encontro dos afetos e da criação de gestos espontâneos do viver. (Kupermann, 2005, p. 85)

A superação das dicotomias torna-se ato terapêutico, e a criação a partir da experiência remete à criança, ao brincar, às primeiras relações e à espontaneidade, tendo como principais contribuições obras de Winnicott e Ferenczi. Sobre o primeiro, na linha de nossa discussão, destacamos um trecho de G. Deleuze, citada no artigo de Kupermann:

Volto rapidamente ao exemplo da psicanálise. Em que uma psicanalista tão original quanto Melanie Klein permanece todavia no sistema psicanalítico? Ela mesma o diz muito bem: os objetos parciais dos quais nos fala, com suas explosões, seus fluxos, etc., são da ordem do fantasma. Existe aí um contrato: dê-me seus estados vividos, e eu lhe darei fantasmas. E o contrato implica uma troca, de dinheiro e de palavras. A este respeito, um psicanalista como Winnicott mantém-se realmente no limite da psicanálise, porque tem o sentimento que este procedimento não convém mais num certo momento. Há um momento que não se trata mais de traduzir, de interpretar, traduzir em fantasmas, interpretar em significados e significantes, não, não é isto. Há um momento em que se é necessário partilhar, é necessário colocar-se em sintonia com o paciente, é preciso ir até ele, partilhar em seu estado. Trata-se de uma espécie de simpatia, de empatia, ou de identificação? Mesmo assim, isto é certamente mais complicado. O que nós sentimos é antes uma necessidade de uma relação que não seria nem legal, nem contratual, nem institucional. (Deleuze, G. “Pensamento nômade” In: Marton, S. *Nietzsche hoje?*, RJ, Editora Brasiliense, 1985)

Nesta passagem, Deleuze explicita, para nós, o desafio e a demanda da clínica contemporânea, representada pelas novas sintomatologias. Demanda política, ético-estética, de reinvencção constante de acordo com as exigências do momento em que vivemos, de transvaloração cultural segundo a análise Nietzscheana. O declínio, a

perda, deve encontrar como resistência a estética da dimensão “infantil” da experiência enquanto potência de vida e criação, enquanto constituição a partir da relação afetiva corporal, tornada real na corporeidade mesma da relação analista-paciente. A dimensão estética, porventura, inscreve-se nos vieses de uma criação clínica que passa por uma transvaloração da própria noção de experiência subjetiva do analista, e por uma ética de relação com a própria afirmação de sua corporeidade.

1.3

A transvaloração da fala em experiência de corporeidade

A questão do trauma parece estancar quando falar torna-se um insulto à questão da morte, e a narrativa parece estar a serviço do esquecimento. Como falar sem banalizar o que aconteceu? Sem expor, irresponsavelmente, a dor, e correr o risco de perder todo o seu caráter de escândalo? Aqueles que contaram eventos que os marcaram, revelam uma sensação de esvaziamento, como que arrependidos de tê-lo feito. Como impedir que isto aconteça, uma vez que a narrativa apresenta-se como caminho possível de reconfiguração após o trauma?

Cyrulnik, em *Alimentos Afetivos – O amor que nos cura* (2007), nos conta:

Ana Novac, quando em Auschwitz, cortava pedaços do cartaz “Arbeit macht Frei” e anotava suas preocupações diárias. Ao se tornar escritora, reencontrou seu diário de campo e descobriu surpresa, “que o que guardara na memória não tinha nada a ver com suas anotações cotidianas.” Todos os relatos que fizera disso até então não passavam de textos acrescentados, escritos num novo contexto. Não quer dizer que mentia, ao contrário: cada lembrança está inscrita em seu cérebro, como um baixo-relevo está moldado num bloco de argila. Mas a quimera se faz assim: cada um dos elementos é verídico, o que não impede que seja imaginário. (Cyurulnik, 2007, p. 197)

A narrativa não apenas adultera o evento: ela denuncia a inconsistência deste. O evento traumático é, neste ponto de vista, feixe de intensidades, relações e contextos; a noção de “fato” é uma abstração. Por isso, o “fato” parece tão arbitrário, porque ele assim o é, sempre que for alienado do contexto. Desta maneira também é a vivência do fato, e esta é a noção que parece interessante, ou seja, sempre que o fato for considerado como um evento vivido individualmente, ele também parecerá arbitrário, insuficiente e absurdo. Sem alteridade, o fato traumático apenas é passível de tornar-se “informação”. Enquanto informação ou palavra vazia, tagarelice ou

teoria, o trauma não alcança nada além das representações daquele que a vivenciou, em um campo psicológico que anula seu caráter cultural e ontológico. Ao ser investido de um contexto afetivo que ultrapassa o campo do sujeito, o evento torna-se um acontecimento ao recuperar sua ontologia.

A narrativa é, portanto, uma quimera; no entanto, é a perda do seu caráter ontológico, é a perda da sua dimensão de “experiência”, que a torna estéril. Para que seja verídica, a narrativa deve emergir da experiência. E a experiência não é possível, caso seja considerada sob o ponto de vista individual; torna-se necessário pensar a noção de experiência enquanto encontro, e a narrativa enquanto experiência que carrega consigo alteridade e paradoxo.

A narrativa que advém da experiência tem como principal característica a manutenção de sua insuficiência. É através de suas aberturas, de suas feridas, que a experiência a alimenta e gera representações, sempre precárias: a narrativa é, portanto, sempre inverídica. Ela constitui um meio, e não fim: é a experiência que trará a veracidade, no momento em que revela a alteridade nela implícita. A veracidade, então, não significa fidelidade ao passado; a comunhão é de outra ordem. A comunhão, o compartilhar, apenas é possível no plano da experiência. A partir da leitura de Cyrulnik (2007), o que nos interessa é enfatizar que o processo narrativo não ocorre sem o direcionamento a um outro, a um “meio”, um “entorno”, e só deve ser considerado desta maneira: como parte da criação de uma exterioridade e como possibilidade da transmissibilidade da experiência. Como vemos a seguir, quando o referido autor comenta que:

“Ana Novac fala de um clemente esquecimento, como se quisesse dizer que a impressão do cérebro não impede a necessidade do esquecimento, do recalamento psicológico que lhe permitirá viver apesar de tudo, suficientemente feliz, não obstante essa marca enterrada no fundo dela mesma, ainda atuante e não representada”. (Cyrulnik, 2007, p.197)

O que está representado é a narrativa, certamente alimentada pela realidade, mas recomposta como uma quimera para se tornar comunicável, adaptada ao contexto, às pessoas e ao momento em que a história é contada.

É a insuficiência da narrativa que torna possível seu acesso à experiência, é sua “adaptabilidade” que a torna veículo de atualização e modulação da experiência.

Porque a narrativa é corpo, ela é espacial, circunstancial. Ela é a passagem, o caminho, em que a experiência adquire capacidade de individualização.

O trauma sendo uma ruptura na configuração subjetiva e individual, uma abertura ou ferida, parece lançar o sujeito em um ponto sentido como “anterior”, pois que remete à falta de integração originária de sua existência. No entanto, não se trata de regressão ao passado, mas descontinuação, suspensão, para além do tempo vivido. Mas, se a função narrativa não é de regressão ao passado, como é possível a reconfiguração do trauma através do relato? Porque o trauma força a ultrapassagem, a abertura através do rompimento do “eu”, mas é a narrativa que a realiza. É a narrativa que completa e oferece comprovação à comunhão experienciada: a narrativa é o caráter histórico da experiência, e a experiência o caráter a-histórico desta. Apenas com ambas é possível pensar em tecer novamente o campo da vida e acessar novamente sua dimensão de criação de si e do mundo.

Assim, o problema do trauma, constituído como plano de experiência, deve superar definitivamente a dualidade passado-presente. Entre cacos de realidade e complexos fios afetivos, a experiência torna-se acontecimento e representa-se em narrativa para seguir a tessitura viva de algo para além do tempo. Algo que atualiza o desejo e o rompe ao mesmo tempo. A narrativa não é necessária, mas sim sua possibilidade, seu caráter de comunicabilidade: o fluxo narrativo é indício de experiência compartilhada. O que pretendemos conceituar como narrativa, assim, é esta continuidade que se torna relato, e que bebe na fonte da experiência comunicável, a partir de sua dimensão afetiva.

A surpresa estupefata de Novac revela o horror nu da representação pura e simples desencarnada e ausente de experiência, que a narrativa tenta alcançar em tentativa de recuperação e adulteração ao mesmo tempo. Por isso, Cyrulnik (2007) denomina a narrativa como um conjunto de “imposturas”. Campo de encontro e comunicação possível, a narrativa mergulha na experiência e reescreve a história ao alcançar o olhar de um outro que testemunha. Este outro, imerso na experiência que é plural por excelência, está implicado no processo narrativo na medida em que também fornece material para que a constituição da narrativa se torne possível. Porém, a narrativa apenas torna possível a existência do “eu” que dirige-se a um “outro”, depois que o trem marca os trilhos da história: “Todos os relatos se organizam a partir do fim, do dia em que falamos e da pessoa a quem nos dirigimos.” (2007, p 198)

Campo atual, a narrativa passa e marca tecendo o campo da experiência e tornando possível seu acesso: acesso não ao passado, mas à configuração afetiva que se atualiza no encontro e que abre portas à reconfiguração constante das representações cotidianas.

No entanto, apesar de tudo, no cotidiano da clínica, a sensação de algo “falso” relatado por pacientes não é desconhecida. Não significa que a narrativa, por ser impostora, perde a força da verdade. A “falsidade”, neste sentido, tem muito menos a ver com inverdade do que com “desencarnação”, “desconexão” em termos de experiência. Quando perde seu caráter de experiência, de plano comum de testemunho, a narrativa torna-se delírio. E o delírio aqui, não diz respeito à falta de significado ou incoerência: o delírio da fala sem experiência é aquele que se pretende pessoal, único e artificialmente “sujeito”. Delírio que permite à testemunha sua inexistência, sua corruptível neutralidade, como uma cegueira que perverte o outro, pois o ausenta seu caráter de alteridade. A narrativa pode ser incoerente, muda, louca, assim como é a experiência: loucura, mudez, desencanto, felicidade, pois adquirem qualidade ao resultarem da pluralidade modulável dos momentos percebidos. Mas a narrativa não pode ser voltada a si mesma, autorreferente, sob o risco de tornar-se alienação, produção fantasmática. Assim, a experiência é modulada no encontro, criando caminhos de narrativas possíveis e passíveis de serem registradas. Disse Cyrulnik:

“O passado modelou nossa sensibilidade, que filtrou informações dignas de serem retidas como acontecimentos. É o presente que organiza esses acontecimentos num relato dirigido a alguém”. (Cyrulnik, 2007, p. 199)

Este ‘alguém’ está imerso na narrativa e é material para que ela se dê, e é a experiência que torna possível a inscrição de novos acontecimentos. O trauma é, assim, totalmente vulnerável à experiência, e à inscrição de um novo sentido ao evento traumático. Por isso, o trauma é altamente vulnerável ao afeto amoroso real e corporificado na figura de um “outro”.

Experiência complexa e estruturante ao humano, o amor é experiência que impulsiona: o desenvolvimento e o processo de subjetivação da experiência, a maturidade humana, em todos os níveis, e conhece a complexificação de seus matizes de acordo com a variabilidade dos encontros vividos. O amor impulsiona o

conhecimento através do encontro e pela impossibilidade deste (frustração), servindo sempre como referência. Desta maneira, a experiência encarna, ou seja, adquire corporeidade e adquire miríades humanas, embora advenha de algo além do humano, e que comparece em tudo o que, conscientes ou não, nos relacionamos.

A corporeidade da experiência se faz observar no desenvolvimento do humano: história reescrita por mudanças corporais, em que a percepção da duração muda conforme a deterioração, mudanças cerebrais e envelhecimento (Cyrulnik, 2007, p. 218). Apesar do risco de psicologização, o que se deseja ilustrar aqui é a dimensão de duração da experiência que aumenta, diminui, se aprofunda ou torna-se superfície, de acordo com o universo de sentido que se apresenta segundo suas condições de atualização.⁵

Ao lado do corpo que está confinado ao momento presente no tempo e limitado ao lugar que ocupa no espaço, que se conduz como autômato e reage mecanicamente às exigências exteriores, apreendemos algo que se estende muito mais longe que o corpo no espaço e que dura através do tempo, algo que solicita ou impõe ao corpo movimentos não mais automáticos e previstos, mas imprevisíveis e livres: isto que ultrapassa o corpo por todos os lados e que cria atos ao se criar continuamente a si mesmo, é o “eu”, é a “alma”, é o “espírito”- o espírito sendo precisamente uma força que pode tirar de si mesma mais do que contém, devolver mais do que recebe, dar mais do que possui (Bergson, 1984, p. 84)

Segundo Cyrulnik em *Falar de amor à beira do abismo* (1993), aqueles que superam um traumatismo costumam experimentar muitas vezes uma impressão de “sursis” que multiplicaria o gosto da felicidade e o prazer de que viver ainda é possível. Esta suspensão, de acordo com o autor, torna-se possível através da narrativa após o evento. Portanto, constitui-se como o efeito do próprio processo narrativo, uma vez que promove um certo desligamento, ou um abandono das circunstâncias traumáticas no sentido em que permite a imersão na continuidade da experiência, devolvendo a ela seu caráter coletivo. O trauma é passível de ser esquecido no mesmo movimento em que é lembrado, se reconfigurado na presença de um “meio” afetivo que o reestabelece. É restabelecido também o caráter múltiplo da experiência, tornando possível a manutenção dos paradoxos vida e da morte, horror e poesia,

⁵ A referência a Bergson aqui tem como objetivo apenas trazer a referência do termo “atualização” e a noção de “duração”, por se fazer presente nas entrelinhas de algumas ideias deste trabalho, e por servir à construção da noção de experiência. Para aprofundamento desta questão, consultar: Bergson, *Cartas, Conferências e outros Escritos*. São Paulo, E. Victor Civita, 1984.

desespero e a esperança. O trauma instala um confronto com o caráter mutante da experiência e, porque não, seu caráter “impróprio”: o trauma desapropria o sujeito de sua história, ocasionando uma suspensão que ele pode resistir ou permitir a passagem, transformando-o em testemunha de sua própria morte. O trauma, segundo o autor, faz com que se “carregue a morte dentro de si”, e impõe mudança: “Todo traumatizado é obrigado a mudar, senão fica morto” (2007, p. 5). A narrativa, portanto, permitiria a “desapropriação da morte”, tornando-a morte de todos, transvalorando a morte individual em um acontecimento, em uma morte coletiva.

O que parece ocorrer no trauma, de acordo com Cyrulnik, (1993) é uma destruição de conexões afetivas, com a manutenção destes restos enquanto legado de um trabalho psíquico obrigatório. Estas conexões anteriores são rompidas, e substituídas por uma suspensão, por um salto na radicalidade da experiência, onde o “eu” individual não consegue sobreviver enquanto tal. O sujeito, caso apegue-se a esta individualidade, acaba por artificializar uma noção de “passado” cognitivo, por tornar-se vítima da psicologização e individualização da experiência, tornando a narrativa impossível. Este sujeito então torna-se “sujeito de sua dor”, culpado por ela, e a-sujeitado por ela. Segundo Cyrulnik, estes sujeitos seriam “submersos sob o trauma”, sendo afogados por ela: a eles, restaria apenas sobreviver deste modo, sem mudança. Para ultrapassar este estado, o autor coloca a importância de “alguém”; ou, mais importante ainda, seria a existência de um “meio favorável” que “os empurrasse por debaixo do trauma para seguir em frente ou mesmo saltar em outra direção”.

A metáfora do tricô utilizada pelo autor (Cyrulnik, 2005) representa uma imagem cinestésica que expressa o tempo que passa e o gesto que o persegue para fixá-lo. Nos chamados “resilientes”, ou naqueles capazes de emergir, de “suspender” na experiência provocada pelo trauma, haveria uma apreensão mais próxima e aguda da passagem do tempo, o que lhes outorgaria maior discriminação e rapidez em descartar o que é secundário ou fútil e focalizar o que é vital.

Como a atualização da experiência depende do corpo e do esquema perceptivo a que ele está sujeito, mas também da capacidade adquirida por ele de “suspender” a vivência subjetiva e ser modificado a ponto de podermos falar em “maturação”, em certo tipo de “desenvolvimento”, de caminho possível, vários autores, assim como Cyrulnik, têm como referência os primeiros meses de vida para pensar a importância

do estabelecimento de vínculos afetivos seguros como base. Recorrendo a John Bowlby, Cyrulnik (1993) traz a seguinte citação:

“O caminho que cada indivíduo segue em seu desenvolvimento e o grau de resiliência ante os acontecimentos estressantes da vida são fortemente determinados pelo esquema de apego que desenvolveu nos seus primeiros anos de vida” (Bowlby, 1969, p. 9-10).

Assim, a capacidade de ultrapassar o trauma depende de algo construído no início da vida, e que serve de material para a constituição do “tecido afetivo” após a vivência do trauma. Portanto, a capacidade de ultrapassagem após o evento traumático seria relacionada à capacidade de suportar a suspensão na duração, no tempo sem-tempo da experiência, que traz a morte subjetiva e a demanda de reinvenção de si e dos modos de relação. Para isso, torna-se necessário a existência de um *meio* constituído juntamente com a formação subjetiva, meio esse sentido como externo, como alteridade, como testemunha de sua vida e sua morte. Cyrulnik denomina “crianças estragadas como frutos” e “bebês gigantes”, referindo-se àquelas que experimentaram uma infância fusional que as impediu de se personalizar; em ambos os casos, não há alteridade, pois essas crianças se desenvolvem num ambiente que lhes permite construir somente um campo afetivo fechado, contando com um único elemento separador: o sentimento de ódio. Resistentes ao acesso à experiência, só lhes resta a vivência medíocre do universo-sujeito, e suas falas solipsistas tornam-se impossibilitadas de ir além de seus interesses imediatos. Tanto as crianças que sobrevivem em um contexto desprovido de afeto como as que são entulhadas por uma plethora afetiva sentem-se o centro do mundo, sem necessidade de descobrir o espaço “exterior” do outro. Sem testemunhas, suas dores devem ser representadas, e tornam-se passíveis de confundir a vida com banalidade, indiferença, denegação ou violência; afogados pela impossibilidade tornam esta sua própria impossibilidade, confundindo sua doença com sua existência. A vivência de estar submetido a um “casulo” — realidade que assassina a esperança e embota o desejo — faz com que, ao alcançar a vida adulta, os carentes afetivos subordinem-se ao outro, a fim de permanecer em contato com quem se dispõe a amá-los, e os que conheceram a plethora afetiva, “bebês gigantes”, procurem sujeitar-se a um apego exterior ao lar de origem. Com isso, afastam-se da angústia do incesto e evitam, ao mesmo tempo, sentir a angústia do desconhecido pervertendo a existência do outro. Assistimos à globalização

contemporânea de uma geração de pais que apanham dos filhos: as primeiras denúncias começaram há mais de vinte anos, no Japão, e se estenderam aos Estados Unidos, a países da Europa, à China... Anterior ao trauma, o problema que comparece aqui é o da constituição de uma presença, da superação da noção de irrepresentabilidade como impossibilidade de existência fora da representação.

Em Auschwitz, como nos faz pensar relatos como os de Cyrulnik, apenas a morte é possível. Para viver, ou reviver depois, é necessário experimentar a vida enquanto constituição subjetiva, a fim de haver possibilidade da esperança de que haja algo para além dos arames e grades do campo de concentração.

A capacidade de acesso à esperança de que o sentido seja possível é atribuição da experiência que, apesar de não ser em si individual, pode servir de material para a reconstituição de algo para além do trauma, também no campo individual. A experiência é, assim, esperança e sentido ao mesmo tempo. A experiência é primeira porque é a constituição da própria vida, e é a suspensão individual causada por ela que torna o relato possível. Narrativa imersa na experiência, o relato é em si direcionado a um “meio” que é atual ao mesmo tempo em que é passado, submergindo o tempo espacial para permitir sua ultrapassagem. Como nos mostra o autor, a metamorfose do acontecimento em relato se faz por meio de uma dupla operação: pôr os acontecimentos fora de si e situá-los no tempo (Cyrulnik, 1993, p. 27). A narrativa é campo de passagem que advém da experiência constituída na afirmação da alteridade.

Por isso, o relato não se propõe a dizer tudo. A irrepresentabilidade do trauma comparece em qualquer relato, pois a narrativa traz em si alteridade: indício e testemunha do horror. A narrativa, sob pena de tornar-se delírio, deve evocar em si o silêncio. Deve emergir entre o sujeito e o outro, tornando possível a encarnação de um terceiro, de uma testemunha horrorizada que ali permanece, como um fantasma que emerge da experiência. Relembrando o conceito criado por Cyrulnik (2003) no livro *Le Murmure des fantômes*, a “**sombra**”, ou seja, aquilo que o traumatizado carrega no mais íntimo de seu ser, aquilo que é identificado como o irrepresentável, que é percebido fisicamente pelos outros como uma estranheza, uma mímica, uma entonação de voz ou um silêncio, torna-se um “meio”, um lugar que aparece no relato como o lugar da testemunha. O relato, então, é passível de tornar-se testemunho, tornar-se experiência impessoal e, por isso mesmo, capaz de tornar-se a experiência

de um outro, de tornar-se passível de comunhão. É ao manter a sombra do terror paradoxalmente inoculada e ausente, que o relato é capaz de manter vivo o horror, e torná-lo passível de ser transformado em experiência novamente. Para que a narrativa seja possível, desta maneira, faz-se como condição a manutenção deste local inocupado, respeitosamente envolto em uma atmosfera inundada de história, experiência e vida, para que o horror seja também um sinal de violação e de rompimento com a noção de humanidade. Diz o autor:

Os fantasmas não têm vida autônoma, precisam da carcaça do ferido para fazer aparecer a morte, o sofrimento ou a vergonha que vai parasitar a mente de seu filho. O acontecimento passado traça no corpo do ferido sombras que os fantasmas transmitem de alma para alma. (Cyrulnik, 1993, p. 147).

O fantasma comparece como testemunha que permitirá a transmissão do horror em sua presença-ausência. É justamente porque ele é a morte enquanto presença, enquanto possível de ser vivida como aura terrível, que a narrativa da experiência traumática torna-se possível.

Aqueles que já lidaram com pacientes ou parentes psicóticos lembram-se certamente do horror fantasmagórico nos olhos e gestos de alguns, da angústia real da onipresença da morte, muitas vezes manifesta em uma figura que aparece a estes como um terceiro que tudo vê. Como nos filmes de horror, a morte acompanha aquele que sofre dela em vida, e aparece como figura de um fantasma que, envolto em sua aura irrepresentável, comunica através de sua insistente presença algo que retorna do passado e comparece ao mesmo tempo. Vindo do “além”, a testemunha do trauma encarna em si toda a dor para comunicar o horror da morte que atinge e diz respeito a todos nós. A morte individual, circunstancial de um ser, torna-se assim horrível a todos os seres, comunicando em sua irrepresentabilidade toda a carga afetiva que insiste em pedir passagem. A loucura, muitas vezes, torna-se a única maneira de comunicação do incomunicável.

O sujeito contemporâneo apega-se à precariedade da própria existência, quando a catástrofe parece fazer desaparecer todo o sentido. Bettelheim relata sua experiência no campo de concentração:

"... a postura de negar "realidade" aos acontecimentos, extrema a ponto de ameaçar a integração do indivíduo, foi o primeiro passo para o desenvolvimento de novos mecanismos de sobrevivência no campo... a negação da realidade era mais

evidente durante experiências extremas, que o prisioneiro não podia dominar de nenhuma outra forma". Ou: "... devido a algum tipo de pensamento mágico mais ou menos da seguinte espécie: se tudo ficar como era no mundo em que eu vivia, então eu também ficarei o mesmo" (Bettelheim, 1985, p. 105).

Esta “negação” da realidade, portanto, longe de ser responsabilidade de um sujeito, é o evento da catástrofe que torna o sujeito alienado de qualquer possibilidade de existência. O sujeito contemporâneo, diante da experiência da catástrofe, perde sua realidade: não por ter enlouquecido, mas porque a realidade, esta sim, enlouqueceu.

Diante da catástrofe, o adoecimento psíquico do sujeito moderno constitui-se, como principal problema clínico, ético, estético, e essencialmente político, como principal saída em um dado momento histórico em que a lei adquire um caráter de *exceção*, e a vida, investida pelos mecanismos de poder, torna-se reduzida a seu estado nu de máquina biológica, destituída de todo o seu caráter humano. Radicalização da catástrofe, o conceito de “estado de exceção” trazido por Giorgio Agamben demonstra o viés do traumático enquanto campo político de apropriação e mortificação da vida.

1.3.1

Infância e trauma

Quando a lei pode ser suspensa, quando o próprio poder de fundação da lei é soberano a ponto de tornar-se monopólio de decisão sobre a vida e a morte, exerce-se um estado de exceção. No entanto, esta exceção é capturada, e estabelece-se um estado de coisas em que não se estabelece uma situação nem de fato nem de direito, instituindo-se entre elas um “paradoxal limiar de indiferença” (Agamben, 2002, p. 26) Agamben aborda os campos de concentração alemães chamados de *Schutzhaft* (custódia protetiva), os quais tinham como fundamento jurídico o estado de exceção, com a suspensão dos artigos da constituição alemã que garantiam as liberdades pessoais. A particularidade dos nazistas está na decisão de, logo na tomada do poder, suspender tais artigos sem usarem a expressão *Ausnahmezustand* (estado de exceção), e tal decreto permaneceu em vigor até o fim da guerra. Então, o estado de exceção não distingue direito e violência: sendo uma suspensão parcial da regra, nos governos fascistas ele se tornou indistinto do próprio estado de direito, como se sua perigosa mistura interna (do estado de natureza com o estado de direito) já contaminasse, paulatinamente, as próprias separações, demarcações, distinções da lei. Quando o

estado de exceção não se diferencia do estado de direito, todo cidadão se encontra totalmente submetido ao poder soberano e, nessas condições, campo (no sentido de lugar de isolamento e controle) e cidade se tornam um híbrido quando o campo invade a cidade (e não o contrário), constituindo uma topologia complexa. Pode haver uma culpabilidade, inescapável, pelo simples fato natural de viver. De acordo com Agamben, o homem sacro (*homo sacer*) é aquele que, por cometer um delito hediondo, não deve ser sacrificado, ou seja, levado à morte pelas formas sancionadas pelo rito: a qualquer um é permitido matá-lo. Logo, o homem sacro é insacrificável, e sua morte é impunível; ele foi banido tanto do espaço sagrado quanto do espaço profano, do rito e do jurídico. O *homem sacro* é aquele que é obrigado a submeter sua vida ao *poder soberano*. Sua existência é hedionda, e por isso é culpada para além do direito, motivo pelo qual é impunemente matável.

Para Agamben, a forma de dominação do nazismo não está distante da realidade contemporânea, principalmente no terceiro mundo. É preciso, dirá o autor, criar condições para evitar a generalização da violência soberana. A vida nua da política, e o ser puro, *haplôs*, esfera isolada da realização fundamental da metafísica ocidental, são inarticuláveis do ponto de vista da irrepresentabilidade da experiência, experiência impossível e aviltante. A vida nua e o “ser puro” apenas podem ser considerados a partir de um “assombramento” e, como insígnias da catástrofe, são conceitos sobre os quais se apoia a nossa história ocidental. Nas palavras de Agamben:

Visto que, por certo, a vida nua é tão indeterminada e impenetrável quanto o ser *haplôs* e, como deste último, também se poderia dizer que a razão não pode pensá-la senão no estupor e no assombramento. E, no entanto, justamente esses conceitos vazios e indeterminados parecem custodiar firmemente as chaves do destino histórico-político do ocidente.” (Agamben, 2002, p.188)

Apesar de Agamben neste livro (2002), não postular saídas possíveis em relação às práticas do poder, Foucault (1992) postula a importância da micropolítica, das pequenas formas de resistência.

Uma vez que vivemos uma época em que o estado de exceção foi instituído como uma generalização da existência política e que ainda nos aponta para a existência, nas estruturas políticas, de bases conceituais e práticas totalitárias, o domínio da resistência exige a invenção de novas estratégias. A partir das influências

do pensamento foucaultiano, torna-se possível considerar as resistências, não apenas no âmbito coletivo, mas no campo privado da constituição subjetiva. Nesse sentido, se as metamorfoses dos mecanismos de poder adquirem dimensões subjetivas, através do controle dos corpos, sensações e comportamentos sob forma de poder produtivo, é justamente a partir da análise da dimensão subjetiva que tentaremos pensar estratégias de criação que subvertam as lógicas de poder vigentes. A tentativa é de transvaloração no campo da clínica, na qual a estratégia é oferecer alternativas de constituição subjetiva a partir de uma nova noção da experiência analítica, através de uma outra posição política diante do problema da irrepresentabilidade e do trauma.

Agamben, em *Infância e Historia* (2008), em seu modo de articular o problema dos limites da linguagem, expõe seu pensamento sobre o conceito de infância a partir de uma direção contrária à do inefável. Ao pensar a relação que a linguagem (aqui no sentido de língua, discurso) possui com seu elemento não-linguístico, Agamben esclarece que refere-se ao “indizível” enquanto diferença absoluta, uma abertura que coloca diante de nós a questão dos limites da linguagem:

O inefável, o inconexo, (irrelato) são de fato categorias que pertencem unicamente à linguagem humana: longe de assinalar um limite da linguagem, estes exprimem seu invencível poder pressuponente, de maneira que o indizível é precisamente aquilo que a linguagem deve pressupor para poder significar. Ao contrário, o conceito de infância é acessível somente a um pensamento que tenha efetuado aquela ‘puríssima eliminação do indizível na linguagem’ que Benjamin menciona a sua carta a Buber. A singularidade que a linguagem deve significar não é um inefável, mas é o supremamente dizível, a coisa da linguagem. (Agamben, 2008, p. 10).

Neste ponto, Agamben propõe uma noção de infância, não como um lugar cronológico, ou um estado psicossomático. O conceito de infância pretende pensar os limites da linguagem, ao contrário da concepção onde o inefável, o ‘inconexo’ seria o que a linguagem pressuporia para poder significar. Inspirada na “puríssima eliminação do indizível da linguagem”, a infância do homem se abre a uma dimensão anterior à palavra. O lugar da infância está na fissura que instaura a descontinuidade e rompimento entre língua e fala.

O termo “transcendental”, para Agamben, refere-se a “uma experiência que se sustém apenas na linguagem” é uma noção de infância identificada como um *experimentum linguae*, na qual os limites da linguagem “não são buscados fora da linguagem, mas em uma experiência da linguagem como tal, na sua pura auto-

referencialidade” (idem, p.12) O indizível, para Agamben, é a potência da linguagem, sua condição de existência, mas não se identifica como um pressuposto. O *experimentum linguae* arrisca-se a uma dimensão completamente vazia, o próprio limite da linguagem através da sua exterioridade pura.

O problema inserido no próprio fato de existir linguagem encontra diante de si a pura exterioridade da língua, e a experiência aparece não apenas na ruptura contida na palavra, como quando os falta lembrança de uma palavra que se parte em nossos lábios. Esta noção de infância proposta por Agamben permite pensar a possibilidade de uma experiência da linguagem não apenas quando alguém se cala, ou na insuficiência de nomes, mas pelo confronto com o “incontornável”, com a intransponível passagem da diferença entre língua e fala, sem a qual é impossível a existência do conhecimento, da historicidade e da infância. Por isso, trata-se não de uma “impossibilidade de dizer”, mas de uma “impossibilidade de falar a partir de uma língua” (idem, p.14), isto é, de uma experiência da própria potência de falar, que situa a infância no âmbito da experiência de ruptura inerente à linguagem.

A partir das contribuições benjaminianas, Agamben faz refletir sobre a infância como uma “experiência humana de linguagem” através da dimensão de ruptura que ela implica, e devolve à linguagem sua dimensão de experiência intrínseca. A partir da perda da experiência, inserida na noção de infância enquanto ‘impossibilidade de dizer’, o Ocidente levou a definir o humano através do padecimento, estruturante, da noção da incompletude da linguagem. Definiu-o através da cisão entre este saber (*homo sapiens*) e do dizer (*homo loquens*): do poder atribuído a esta diferença e “consciência” humanas, considerando a cisão entre linguagem e mundo como uma perda que tem como preço o ganho compensatório da superação evolutiva. Como um desamparo estruturante da formação subjetiva moderna. Mas, gostaríamos de considerar, como nos aponta Agamben, que a voz jamais se inscreveu na linguagem, e o indizível da linguagem é justamente a condição de sua transmissibilidade.

Justamente porque a existência humana é experiência também indizível, que o limite vazio entre voz e linguagem abre espaço para o seu caráter de transmissibilidade, ou seja, relacional. A existência humana não pode ser considerada sem seu aspecto relacional, sem seu entorno, sem a abertura para a criação de indefiníveis maneiras de ser: para inscrever-se, o acesso à linguagem depende da

inserção na vida das entrelinhas da história. O que se faz necessário destacar é que esta noção trazida por Agamben implica na abertura do estatuto da experiência à sua dimensão ética, no âmbito da questão dos limites da linguagem. É justo porque a existência humana da linguagem significa arriscar sem voz, que um *ethos* e uma fala tornam-se possíveis:

O espaço entre voz e logos é um espaço vazio, um limite no sentido kantiano. Somente porque o homem se encontra lançado na linguagem sem ser até aí levado por uma voz, somente porque, na experiência da linguagem, ele se arrisca, sem uma gramática, neste vazio e nesta afonia, algo como um *ethos* e uma comunidade se tornam para ele possíveis. (p.16)

A experiência da linguagem, ele conclui, não possui a forma de um pressuposto, e remete a uma revisão radical da própria noção de um “Comum”. (idem, p.17). Para além das representações, a linguagem é antes a realidade habitada pelos homens desde sempre, o que o homem ainda não assumiu verdadeiramente. A tarefa da humanidade, neste sentido “infantil”, é exatamente definir a vida humana enquanto vida ética.

A perda da experiência denunciada por Benjamin implica, portanto, a perda da dimensão ética da vida. A discussão em torno do problema da representação apenas a elegeu como única possibilidade de transmissão da experiência na época moderna porque, como aponta a crítica marxista, as práticas de poder percorreram um caminho de recusa à dimensão trágica da vida a partir de um fetichismo representativo. A saber: o valor da representação suplantou o valor da experiência, e levou a epistemologia a considerar a “falha” a partir de um ponto de vista representativo, recusando de vez sua dimensão ética fundamental. A catástrofe, ou a falha, passou a situar-se no problema da possibilidade / impossibilidade de representação ao nível do discurso, e denegou a questão traumática em termos de experiência - que obrigaria, por seu encontro com situações-limite e com o limite da linguagem, à mudança e à criação de novas formas de ser.

Assim, com a cisão da experiência do âmbito da linguagem, a catástrofe e o trauma são inseridos no cotidiano da existência. O trauma se insere, não apenas em grandes eventos, onde a morte pode ser fotografada ou filmada, mas na morte implícita na perda da dimensão criativa a partir da existência hodierna de cada um. A partir da denegação deste espaço “entre” “entrelinhas”, “entre pessoas”, “entre o

discurso e a experiência de linguagem”, e da sobrevalorização do espaço “subjetivo”, representativo, os sujeitos passaram a viver na atmosfera pobre da restrita “vida pessoal” de cada um, estacionados na perspectiva de sua insuficiência:

O homem moderno volta para casa à noitinha, extenuado por uma mixórdia de eventos – divertidos ou maçantes, banais ou insólitos – entretanto nenhum deles se tornou experiência. (idem, p.22)

A incapacidade de traduzir-se em experiência é o que torna a vida moderna catastrófica, e não apenas sua insignificância comparada com outras no passado. Pois é justamente o cotidiano que é passível de ser transmitido; é justamente quando há respeito pela insuficiência da linguagem, que a experiência cotidiana é transmissível de geração em geração.

Como nos diz Agamben (idem) o projeto da ciência moderna tinha implícita a expropriação da experiência, e inaugura desconfiança em relação a esta. A necessidade da prova através do experimento responde à transferência da experiência para fora do homem (p.25), dirá o autor, criando o sujeito moderno como um “ponto arquimediano abstrato” caracterizado por conter, em si, a fusão entre ciência e experiência, ou seja, a consciência. Com a união do saber divino ao humano, transformando os sujeitos em “deuses do conhecimento do mundo”, a ciência institui o mundo humano atrás dos olhos do corpo. Este novo estatuto de experiência, tornada subjetiva, substantivada, gera as bases de uma consciência psíquica que se substitui, como novo sujeito metafísico, à alma da psicologia cristã e ao *nous* da metafísica grega. (p.32)

A experiência subjetivada, fruto do fetichismo da representação, estrutura o sujeito de acordo com uma falta, com a uma expropriação da experiência. Para fetichistas da ciência, da religião, dos discursos intermináveis da academia, a busca pela experiência é uma questão de discurso, um discurso ressentido, tentando exaltar-se em um movimento psicótico de expropriação e perverso de denegação da vida. O engendramento psicótico se realiza através de um alheamento, onde a alteridade comparece como um “outro eu”. Agamben chama este movimento de “expropriação da fantasia”, ou uma nova maneira de caracterizar a natureza, que torna o fantasma sujeito da alienação:

Enquanto ela não era, no passado, algo de subjetivo, mas era, sobretudo, a coincidência entre subjetivo e objetivo, de interno e externo, de sensível e de inteligível, agora é seu caráter combinatório e alucinatório, que a antiguidade relegava ao plano de fundo, a emergir em primeiro plano. De sujeito da experiência, o fantasma se torna sujeito da alienação mental, das visões e dos fenômenos mágicos, ou melhor, tudo aquilo que fica excluído da experiência autêntica. (p.34)

A expropriação da experiência a torna fantasmática, e seu fantasma retorna na forma de alienação, e de denegação da experiência. Agamben nos aponta, desta forma, um caminho para tentar compreender uma possível mudança nos mecanismos das matrizes diagnósticas atuais, a partir de um contexto cultural onde a experiência tornou-se encerrada em si mesma. E as intervenções sobre este campo, portanto, não podem deixar de ser uma questão ética: uma política que implica em repensar o estatuto da experiência na contemporaneidade, e na conseqüente posição clínica do analista.

1.4

Nos limites do sujeito: a expropriação da experiência

A expropriação da fantasia do âmbito da experiência lança sobre esta uma sombra. Para Agamben, esta sombra é o desejo, ou seja, “a idéia de uma inapropriabilidade e inexauribilidade da experiência” (idem p.34). No lugar da alteridade, um ‘outro eu’: este parece ser o gérmen da insuficiência da experiência subjetiva tornada psicopatologia. O fantasma se torna irreal e é ocupado pelo ‘ego cogito’, mudando o estatuto do desejo para “insatisfazível”. Se antes, como na Idade Média, a fantasia fazia o papel da mediação eu-outro, sujeito-objeto, ela passa agora a ser alienação do desejo: torna-se signo da inapropriabilidade ou inexperienciabilidade da experiência. Isto, além de tornar possível a psicotização, ou a alienação de si e do outro, engendra também um elemento ainda mais poderoso: o da perversão, ou seja, da alienação do desejo como mecanismo intrínseco do próprio desejo. O que Agamben nos aponta é que o sujeito em que a experiência tenta ser embutida, torna o outro fantasma, e passa a desejar um corpo sem outro: um *objectum*, como diz o autor a respeito de Sade, “que pode somente consumir e destruir sem nunca se satisfazer, porque nele o fantasma se esquia e se esconde ao infinito”. (idem, p.36)

O que para a psicopatologia psicanalítica é definido como estrutura universal do sujeito, é, desta forma, um mecanismo de engendramento e produção subjetiva

característicos de uma época, e que trazem em si, como fundamento principal, a desgraça: porém, assim como apontam as análises de Benjamin, também contém, em si, o milagre de sua falência.

A variada gama de patologias e sintomas que são categorizadas em matrizes diagnósticas, denunciam o adoecimento e a impossibilidade de manutenção de um modelo de existência que não bebe na fonte da vida e morre sem alimento. Quando não, vegeta em belas formas adaptadas, mas a insatisfação que define o desejo leva à falência de um sistema que pretende sustentar-se no fetiche: sendo assim, a única coisa que lhe resta é uma falta excessivamente faminta.

A busca pelo sujeito e pelo objeto denuncia a pretensão de uma vida que se quer demasiadamente humana. Longe de uma questão moral, esta questão requer o estatuto de uma catástrofe: período de recuperação da dimensão ética da existência. Mas, diante deste contexto, ainda persiste a questão: seria possível uma busca da experiência?

Como nos mostra Agamben, se o que caracteriza o tempo presente é que toda a autoridade tem seu fundamento no “inexperienciável”, nenhuma autoridade cuja legitimação fosse uma experiência seria, atualmente, aceita. Pois, para haver experiência, faz-se necessário um “comum”, que não é mais possível graças à radicalização da intransmissibilidade da experiência contemporânea. Os jovens não se sentem parte daqueles que os precederam - nem sequer por conflito, oposição; simplesmente a sensação é a de que há mesmo uma denegação. Somos expectadores de filhos que espancam seus avós - e quando não fazem isso, a relação é baseada no vazio de uma ‘educação’, ausente de sentido real - e de fotos de massacres que são observados com atenção enquanto sentamos calmamente junto a uma xícara de café. Se tudo isso tornou-se possível, e a busca da experiência não faz mais sentido em relação à busca de passado, é a partir da leitura de Walter Benjamin e da herança do programa benjaminiano que apostamos no grau de sabedoria que se esconde atrás do fetiche, atrás desta recusa aparentemente disparatada. Sobre um conto de Tieck, a respeito desta geração, Agamben comenta:

Quando se desejaria impor a esta humanidade, que de fato foi expropriada da experiência, uma experiência manipulada e guiada como em um labirinto para ratos, quando a única experiência possível é, portanto, o horror e a mentira, nesta circunstância uma recusa da experiência pode – provisoriamente – constituir uma defesa legítima. (Agamben, 2008, p. 24)

Não se trata aqui, nem em Agamben, de exaltar ou deplorar a realidade, mas de situar os caminhos possíveis para aproveitar o momento de abertura e desorganização, para ser capaz de sinalizar quando algo aparecer. Para isso, o que mais nos interessa aqui é menos uma busca – o que seria algo referente ao sujeito – mas a referência ao estatuto deste “comum” que, em um contexto de catástrofe e trauma, faz do outro transformado em testemunha, uma questão eminentemente ética. Assim, a psicanálise, ao transferir seu interesse para a formação da subjetividade, pode referir-se ao “comum” e pensar a possibilidade de engendramento deste “entorno”, aproveitando a abertura provocada pelo trauma – quando a falência estrutural se rompe – e ocupar uma posição que, eticamente, propõe a potencialização da criação de novas formas de existência.

Em tempos de “catástrofe”, o estatuto da experiência traumática é, ao mesmo tempo, crise e resistência. Crise da experiência compartilhável, da concepção da narrativa diante do trauma, e crise técnica para a Psicanálise: neste capítulo, de inspirações benjaminianas, procuramos situar a “perda da experiência” como catástrofe diante da impossibilidade de manter antigas concepções e como exigência de mudança. Diante disto, ainda podemos ouvir ecoar a voz do passado, sussurrando na narrativa de Walter Benjamin: “Será possível a experiência?” Analisando o estatuto da experiência atual, considerada aqui como traumática, a produção de modos de subjetivação torna-se uma questão eminentemente ética e política. Na tentativa de afirmação de formas singulares de existir, trazemos o confronto destas questões para a Psicanálise enquanto campo de produção de subjetividades, e enquanto prática que engendra afetos na área da sexualidade, do corpo e do desejo. A aposta na discussão crítica sobre a prática Psicanalítica coloca este saber em uma questão relacional: uma questão de produção de experiência, conforme procuraremos discorrer no segundo capítulo, e que acreditamos já estar anunciada no que Walter Benjamin chamou de construção de uma nova “*Erfahrung* com o passado”, e em sua reflexão sobre “a necessidade da reconstrução (da experiência) para garantir uma memória e uma palavra comuns, malgrado a desagregação e o esfacelamento do social” (Gagnebin, apud Benjamin, 1985 p. 9) Acompanhada de uma nova forma de narratividade, Benjamin afirma a necessidade da construção de uma “comunidade entre vida e palavra” (idem, p.10), o que remete à continuidade e à corporeidade características de uma experiência capaz de produzir novos modos de ser. A profusão do sentido,

advindos do seu não acabamento essencial, é a característica dessa experiência que possui a pretensão de, afirmando o atual estatuto traumático, gerar uma abertura, uma ruptura na produção dos modos de existir e sentir anteriores. O trauma que rompe identidades é, simultaneamente, ameaça de destruição e esperança:

Fragmentos esparsos que falam do fim da identidade do sujeito e da univocidade da palavra, indubitavelmente uma ameaça de destruição, mas também – e ao mesmo tempo – esperança e possibilidade de novas significações. (Gagnebin, in Benjamin, 1985 pg. 18).

Conforme a construção de novas possibilidades e significações implica em mudanças no âmbito relacional, neste sentido, no segundo capítulo analisaremos alguns conceitos de autores da Psicanálise que se ativeram em aspectos da experiência a fim de defini-la, e no intuito de explicitar o âmbito da produção subjetiva na relação terapêutica. A fim de compreender a ruptura e o estatuto do traumático no nível da constituição subjetiva, acompanharemos conceitos de autores como Ferenczi, Balint e Winnicott que investigaram as falências nas relações objetais, ao mesmo tempo em que apontaram saídas para a abertura a novas maneiras de ser. Esta leitura, porém, é marcada do viés crítico proposto pela filosofia da diferença de autores como Foucault, Deleuze e Nietzsche.

No próximo capítulo, trataremos do tema da constituição da subjetividade enquanto experiência de criação e resistência. Através de conceitos advindos do pensamento de Blanchot, Foucault, Deleuze, Hannah Arendt e Agamben, pretende-se apresentar a possibilidade de criação de novas condições para a construção subjetiva a partir de uma outra modalidade de entender o “corpo social”, qual seja, considerando sua imanência com o corpo “individual” (Peixoto Junior, 2008, pp.100)